



Problematika Tafsir Sosial Dawam Rahardjo: Kritik Atas Etika dan Metodologi Penafsiran al-Qur'an

Muhammad Syafirin¹

Affiliasi: Program Magister Ilmu al-Qur'an & Tafsir, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Perkembangan kajian al-Qur'an di Indonesia khususnya di era tahun 90-an mengalami pertumbuhan yang signifikan. Hal itu ditandai oleh munculnya beragam tawaran metodologis dari kalangan yang bukan hanya berspesialisasi sebagai *mufassir*, tetapi juga dari kalangan sarjana non-tafsir. Dawam Rahardjo dengan gagasan baru yang disebutnya sebagai "tafsir tematik sosial" (*al-Maudū'iyyah al-Ijtima'iyyah*) adalah satu di antara sarjana non-tafsir yang ikut mewarnai dialektika penafsiran al-Qur'an. Tawaran metodologi tematik berbasis *analysis of key terms*-nya menjadi objek diskursus yang terus diperdebatkan hingga sekarang. Penelitian dalam artikel ini merupakan salah satu kajian kritis yang mencoba mengisi diskursus tersebut. Secara metodologis, penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang dioperasionalkan dalam dua pendekatan: *Pertama*, pendekatan historis (kejarahan) yang digunakan untuk menganalisis orisinalitas perkembangan (*development*) pemikiran tafsir Dawam Rahardjo. *Kedua*, melalui pendekatan kritis dari perspektif '*ulūm al-Qur'an*', penulis melakukan *rethinking* dan pembacaan kritis terhadap metodologi penafsiran Dawam Rahadjo, baik dari segi kebaruan, keunggulan maupun kelemahannya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, tawaran metodologi tafsir tematik Dawam Rahardjo tidak memiliki perbedaan yang mendasar dengan metode tematik pada umumnya, meskipun beberapa aspek seperti "tafsir historis" dan "tafsir paradigmatis" menjadi kekhasan tersendiri. Akan tetapi, Dawam memiliki beberapa kelemahan. Dari sisi etika tafsir, dia cenderung apatis terhadap "persyaratan formal" yang disepakati mayoritas ulama, sehingga kerapkali mengabaikan prinsip-prinsip dasar di dalam penafsiran. Sementara dari sisi metodologis, gagasannya masih bersifat wacana yang diskursif, belum matang, sehingga tidak jarang ketika menafsirkan, gagasan-gagasannya tidak sejalan dengan teori yang dikembangkannya, bahkan beberapa aspek pandangannya terkesan distorsif terutama uraiannya tentang genealogi tafsir tematik (*maudū'i*).

*The development of Qur'anic studies in Indonesia, especially in the 90s, experienced significant growth. It was marked by the emergence of various methodological offers from those who not only specialize as *mufassirs*, but also from non-*mufassir* scholars. Dawam Rahardjo with his new idea of "social thematic interpretation" (*al-Maudū'iyyah al-Ijtima'iyyah*) is one of the non-interpretive scholars who have colored the dialectic of Qur'anic interpretation. His thematic methodology based on the analysis of key terms has become an object of discourse that continues to be debated until now. The research in this article is one of the critical studies that tries to fill the discourse. Methodologically, this research is a qualitative research that is operationalized in two approaches: First, the historical approach is used to analyze the originality of the development of Dawam Rahardjo's tafsir thought. Second, through a critical approach from the perspective of '*ulūm al-Qur'an*', the author rethinks and critically reads Dawam Rahadjo's interpretation methodology, both in terms of novelty, excellence and weakness. The results of this study show that Dawam Rahardjo's thematic interpretation methodology has no fundamental*

¹ Corresponding to the author: Muhammad Syafirin. Program Magister Ilmu al-Qur'an & Tafsir, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jl. Laksda Adisucipto, Papringan, Caturtunggal, Kec. Depok, Kab. Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta [55281], Indonesia. Email: muhammadsyafirin96@gmail.com

differences with thematic methods in general, although some aspects such as “historical interpretation” and “paradigmatic interpretation” are distinctive. However, Dawam has some weaknesses. In terms of the ethics of interpretation, he tends to be apathetic towards the “formal requirements” agreed upon by the majority of scholars, thus often ignoring the basic principles in interpretation. While in terms of methodology, his ideas are still discursive discourse, immature, so it is not uncommon when interpreting, his ideas are not in line with the theory he developed, even some aspects of his views seem distorted, especially his description of the genealogy of thematic interpretation (*mauḍū’ ī*).

Keywords: *Tafsir, Paradigma, Rethinking, al-Mauḍū’ īyyah al-Ijtima’iyyah*

PENDAHULUAN

Perkembangan tafsir al-Qur'an tidak hanya dipengaruhi oleh situasi konteks kehidupan masyarakat dan perkembangan zaman, tetapi juga dipengaruhi oleh adanya rekonstruksi dan perubahan epistemologi pada penafsiran. Di samping itu, perkembangan metode-metode penafsiran (*manāhij al-tafsīr*),² juga melahirkan berbagai macam corak dan aliran penafsiran (*al-lawn al-tafsīr*), baik produk tafsir yang lahir dari rahim pemikiran kaum Sunni, Syi'ah, Mu'tazilah, juga para filosof, fuqaha', sufi, teolog maupun intelektual. Seorang ulama yang dikenal sangat ekstensif melakukan kajian dalam konteks aliran tafsir adalah Muhammad Husain al-Dzahabī melalui disertasinya yang diterbitkan dengan judul *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*.³

Perkembangan khazanah dan metodologi penafsiran al-Qur'an di Nusantara,⁴ khususnya di Indonesia, sebetulnya tidak kalah produktif dibandingkan dengan Mesir, atau anak benua India, Afrika Selatan, dan Syiria serta Maroko—terutama setelah memasuki era modern dan kontemporer.⁵ Bahkan uniknya, gagasan-gagasan baru yang muncul belakangan, banyak juga diperkenalkan oleh kalangan non-tafsir dengan pengembangan corak yang rasional. Salah satu tokoh yang tidak dapat dipandang sebelah mata dalam konteks kajian al-Qur'an di Indonesia

² Mengenai macam-macam metode penafsiran al-Qur'an dapat dilihat dalam karya, Fahd ibn 'Abd al-Rahmān ibn Sulaimān al-Rūmy, *Buhūs fi Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijih* (Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009), h. 57-62; lihat juga, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Cetakan I (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 378-385.

³ Muhammad Husayn al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Bahs Taṣlī' an Nays' at al-Tafsīr wa Taṭawwurih wa Alwānih wa Maẓāhibih ma'a 'Ardh Syāmil li Asyhar al-Mufassirin wa Tahlīl Kāmil li Ahamm Kutub al-Tafsīr min 'Ashr al-Nabī Shallā Allāh 'alayh wa Sallam ilā 'Ashrinā al-Hādhīr* (Cairo: Dār al-Ḥadiṣ, 2005), 3 volume. Lihat juga, Ṭaha 'Ābidīn Ṭaha Ḥamad, *al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, Cetakan II (Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2020), 313–30.

⁴ Para pengkaji yang getol melakukan survei dalam bidang ini antara lain: Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Karya ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996); Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Cetakan I (Yogyakarta: LKiS, 2013); dan M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

⁵ Perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia mulai menyemarak pada periode modern yakni pada abad ke-XX, yang ditandai dengan munculnya beragam karya-karya tafsir dan kajian al-Qur'an. Hal ini, menurut Baidan, sangat jauh berbeda dengan produk yang dihasilkan pada abad klasik (abad V-XV M), abad pertengahan (abad XVI-XVIII M), dan abad pra-modern (abad IX). Dalam tiga kurun abad lamanya ini, umat Islam Indonesia masih menggunakan produk pemikiran Timur Tengah dalam konteks pembelajaran tafsir, katakanlah *Tafsīr al-Jalālayn* karya al-Suyūthī, dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibnu Katsīr. Lihat, Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, h. 31–111.

adalah Prof. M. Dawam Rahardjo (selanjutnya; Dawam), seorang pakar ilmu-ilmu sosial yang terkenal dengan karyanya, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Karya ini cukup menarik di kalangan para pengkaji al-Qur'an di Indonesia. Makanya, tak heran jika kemudian karya ini kerap dijadikan bahan rujukan bahkan objek penelitian.

Berdasarkan pengamatan penulis pada penelitian-penelitian sebelumnya, kajian tentang pemikiran tafsir Dawam, masih terkesan deskriptif dan general, bahkan pro-subjektif. Para peneliti itu hanya menyentuh bagian/aspek dasar teoritis atau tema-tema praksis yang tersuguhkan dalam karya itu, tanpa membangun argumen kritis dalam upaya menguji paradigma dan kredibilitas penafsirannya. Pada dekade tahun 90-an, pikiran-pikiran Dawam tentang tafsir al-Qur'an, seringkali menjadi bahan kritik para sarjana tafsir di Indonesia. Karyanya, *Ensiklopedi al-Qur'an*, seperti penilaian M. Quraish Shihab dan itu diakui sendiri oleh Dawam, adalah "pemahaman terhadap al-Qur'an" dari seorang sarjana ilmu sosial, untuk tidak menyebutnya sebagai "tafsir al-Qur'an". Pembedaan itu untuk menunjukkan tidak semua upaya memahami al-Qur'an selalu merupakan tafsir terhadap al-Qur'an.

Penelitian ini berupaya me-*rethinking* kembali gagasan tafsir tematik Dawam Rahardjo dengan mendiskusikan beberapa hal substansi yang menjadi pijakan metodologis dalam memproyeksikan penafsirannya. Beberapa pertanyaan yang akan dibahas, adalah: *Pertama*, bagaimana pandangan Dawam terhadap "tafsir" itu sendiri? *Kedua*, bagaimana Dawam melihat keniscayaan yang bersifat dialogis-universal antara al-Qur'an sebagai petunjuk (*al-hudā*) dan manusia sebagai mitra dialog al-Qur'an? *Ketiga*, bagaimana pola penafsiran Dawam, dan langkah-langkah metode tematik yang ditawarkannya? Pertanyaan ini merupakan problem dasar yang tidak tersentuh para peneliti sebelumnya. Oleh sebab itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang komprehensif tentang sosok Dawam Rahardjo dalam konteks perkembangan metodologi tafsir (*manhajiyah al-tafsīr*) al-Qur'an di Indonesia, di samping kita bisa melihat sejauh mana gagasan-gagasan tersebut dapat memberikan kontribusi, rangsangan, dan evaluasi bagi progresifitas kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan dua sudut pandang, yaitu; pertama, sudut pandang historis (kesejarahan); kedua, pendekatan kritis dari perspektif *'ulūm al-Qur'ān*. Maka, penelitian ini akan berusaha mengkaji beberapa hal; dari perspektif historis, penulis akan menelusuri aspek kesinambungan (*continuity*), perubahan (*change*), dan orisinalitas perkembangan (*development*) yang teridentifikasi pada karya tafsir Dawam Rahardjo, termasuk pandangannya tentang "tafsir" itu sendiri. Pada tahap ini, penulis bertindak sebagai *spectator* (pembicara), atau *outsider* "orang luar" yang akan meneliti dan menganalisis fenomena sejarah pemikiran (*history of thought*) secara "apa

adanya” (fenomenologis). Dalam istilah al-Jābirī, di tahap ini peneliti “keluar” atau berusaha untuk tidak terikat dengan dunia “teks” yang dibaca (*faṣl al-maqrū` an al-qāri`*).

Adapun pendekatan kritis dari perspektif ‘ulūm al-Qur’ān, penulis akan menganalisis dan mendiskusikan metodologi penafsiran yang dibangun Dawam Rahardjo, baik dari segi kebaruan, keunggulan maupun kelemahannya. Artinya, di tahap ini, penulis bukan lagi seorang historian murni atau *spectator*, melainkan sebagai *insider* dari pemikiran Dawam Rahardjo, atau dalam istilahnya al-Jābirī, penulis mencoba untuk “masuk” dan terhubung dengan dunia “teks” pemikiran yang dibaca (*waṣl al-qāri` bi al-maqrū`*).⁶

PEMBAHASAN

Sekilas Tentang Dawam Rahardjo: Biografi, Karir, dan Karya

M. Dawam Rahardjo lahir di Desa Tempur Sari, Solo, Jawa Tengah, pada 20 April 1942. Ia adalah anak sulung dari delapan bersaudara, putra dari pasangan Muhammad Zuhdi Rahardjo dan Muthmainnah. Ia terlahir dari lingkungan keluarga yang religius dan berpendidikan. Ayahnya dikenal sebagai seorang alim dan ahli tafsir al-Qur`an, dan dia adalah orang pertama yang menanamkan benih kecintaan Dawam terhadap al-Qur`an. Ia mengenyam pendidikan awalnya di Bustanul Athfal (TK) Muhammadiyah di Kauman. Kemudian, melanjutkan pendidikan di dua tempat sekaligus, yaitu Sekolah Rakyat (SR) Loji Wetan yang diikutinya di pagi hari, dan Madrasah Ibtida`iyah Muhammadiyah di Masjid Besar Solo di sore harinya.

Setelah tamat di madrasah, ia melanjutkan pendidikannya di SMP 1 Solo, sekolah yang terbilang elit di daerah tersebut kala itu. Pengetahuannya tentang ilmu keislaman sebetulnya telah terbentuk sejak di madrasah, tetapi minat dan perhatiannya terhadap tafsir mulai muncul di sini. Ia mulai membaca karya bergenre tafsir, seperti *Kandungan al-Fatihah* yang ditulis oleh Bahrum Rangkuti. Dan pada tahap selanjutnya, ketika minatnya telah tertanam kuat pada kajian tentang al-Qur`an, ia mulai menekuni karya-karya tafsir yang lebih luas, seperti *Tafsīr al-Azhar* karya Hamka, *The Holy Qur`an* karya Mohammad Ali, dan *Tafsīr al-Qur`ān Al-Karīm* karya Mahmud Yunus.⁷

Setelah lulus SMP pada tahun 1957, Dawam melanjutkan pendidikan di SMA Manahan hingga tamat pada tahun 1961. Setelah itu, ia mengikuti program *American Field Service* (AFS) di Boise, Idaho, Amerika Serikat. Ia belajar di sana selama satu tahun. Kemudian, sepulangnya dari

⁶ Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turāṣ: Qirā`ah Mu’āṣirah fi Turāṣinā al-Falsafah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-‘Arabī, 1986), h. 21–23; 47–49.

⁷ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSPA, 2005), 1–2; Rino Riyaldi dan Muhd. Najib Abd Kadir, “Pemikiran Dawam Rahardjo dalam Penafsiran Ayat-ayat al-Qur`an”, paper disampaikan pada *2nd International Research management & Innovation Conference* (IRMIC 2015), Langkawi, 26–27 Agustus 2015, h. 4.

Amerika, ia melanjutkan pendidikan S1 di Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada, dan memperoleh gelar sarjana pada 1969. Setelah menyelesaikan S1, Dawam bekerja pada departemen kredit di Bank of America pada 1969-1971. Sejak setelah itu, pada 1971, ia berbagung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta, hingga pada akhirnya memegang jabatan sebagai direktur pada 1980-1986. Selain itu, ia pernah menjabat sebagai Ketua Yayasan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), pimpinan umum majalah *Prisma*, ketua II Dewan Pakar Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), Direktur Utama Pengembangan Agribisnis. Ia juga pernah menjadi ketua Redaksi Jurnal Ilmu dan Kebudayaan ‘Ulumul Qur`an.⁸

Karir lainnya juga diperoleh di dunia akademik, ia pernah menjadi dosen pada Lembaga Pendidikan Pengembangan Manajemen (LPPM) Jakarta, dan sebagai Presiden Direktur *The International Institute of Islamic Thought Indonesia* (IIIT Indonesia). Ia mendapat anugerah gelar doktor kehormatan (*honoris causa*) pada bidang ekonomi Islam dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain itu, juga menduduki jabatan sebagai Guru Besar di bidang Ekonomi Pembangunan di Universitas Muhammadiyah Malang. Pada tahun 2013, Yayasan Yap Thiam Hien menobatkan namanya sebagai tokoh pejuang Hak Asasi Manusia (HAM). Beberapa prestasi penting yang pernah diraihnya adalah; mendapat penghargaan Satya Lencana Pembangunan (1995), Bintang Mahaputra Utama (1999), dan Anugerah Hata dari Dekopin.⁹

Sebagai tokoh intelektual yang produktif dan seorang akademisi yang aktif melakukan kajian-kajian ilmiah, baik di dalam maupun di luar negeri, ia memiliki banyak karya, antara lain: *Esai-esai Ekonomi dan Politik* (1983), *Pergulatan Dunia Pesantren* (1985), “Bumi Manusia dalam al-Qur`an”, dalam *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (1985), *Transformasi Pertanian, Industrialisasi, dan Kesempatan Kerja* (1985), *Etika Bisnis dan Manajemen, Kapitalisme Dulu dan Sekarang* (ed., 1986), *Perspektif Deklarasi Makkah Menuju Ekonomi Islam* (1987), *Etika Ekonomi dan Manajemen* (1990), *Intelektual Intelelegensi dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (1993), *Intelelegensi, Intelektual, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (1992), *Ensiklopedi al-Qur`an: Tafsir Sosial Ber- dasarkan Konsep-konsep Kunci* (1996), *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (1998), *Masyarakat Madani: Agama Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (1999), *Islam dan Transformasi Budaya* (2002). Puluhan karya dan tulisan lainnya sudah banyak tersebar di berbagai majalah, surat kabar, dan jurnal ilmiah di dalam dan luar negeri.

⁸ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelelegensi dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1999), h. 5.

⁹ M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan* (Yogyakarta: Kencana, 2010), h. 459.

Embrio *Tafsīr al-Qur`ān* dan *Manhaj al-Tafsīr*

Sebagaimana dikemukakan di atas, pengenalan Dawam Rahardjo terhadap ilmu-ilmu Islam, termasuk pemahamannya terhadap al-Qur`an, telah dimulai sejak kecil. Pengetahuan yang ia peroleh dari sekolah umum yang dirangkap dengan madrasah diniyah, menjadi modal dasar yang cukup baginya untuk bisa mengakrabi al-Qur`an. Di sekolah, dia pernah belajar secara formal Bahasa Arab, termasuk ilmu *nāḥw-ṣarf*, *balāghah*, dan ilmu *tajwīd* sebagai mata-pelajaran yang terpisah, dan ilmu tafsir al-Qur`an.¹⁰ Meski embrio pemahaman al-Qur`an-nya telah dibangun sejak kecil, namun secara objektif, Dawam merasa harus mengakui bahwa minatnya terhadap tafsir al-Qur`an, atau inspirasi untuk mendalami ilmu-ilmu al-Qur`an, muncul ketika dia menjabat sebagai direktur LP3ES, pada usianya yang ke 40 tahun. Pada masa ini, ia mulai menelaah secara serius metodologi penafsiran al-Qur`an, baik melalui literatur-literatur terjemah maupun buku-buku karya ulama lokal, seperti *Sejarah Tafsir al-Qur`an* karya Ahmad al-Syirbāṣī, *Modern Moslem Koran Interpretation* yang ditulis J. M. S. Baljon, dan buku *The Qur`an and Its Exegetes* (sic, *Its Exegesis*) karya Helmut Gort (sic, Gatje), dan karya-karya Hasbi Ash-Shiddiqy berupa *Tafsīr al-Bayān*, *Tafsīr An-Nūr* dan buku *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an*.¹¹

Selain dengan cara menelaah berbagai buku, Dawam juga melakukan sistem wawancara bahkan mengikuti pengajian tafsir dari beberapa ulama. Salah satu tokoh yang menarik perhatiannya adalah KH. ‘Abbas Dasuki, seorang ulama berpengaruh dari Solo, yang pernah selama belasan tahun (1935-1953) menimba ilmu keislaman di Mekkah. Pengajian tafsir Kiyai Dasuki menggunakan kitab tafsir *Fī Zilāl al-Qur`ān* karya Sayyid Quṭb. Metode penyajiannya ialah sang Kiyai hanya menyetir beberapa ayat-ayat tertentu, lalu ditafsirkan dengan mengacu kepada sirah Nabawiyah sebagai acuan dasar pemahaman. Metode ini dikenal sebagai cara menafsirkan al-Qur`an yang mengorelasikan antara teks dengan konteks atau apa yang belakangan dikenal sebagai tafsir kontekstual.¹² Dengan metode ini, seseorang dapat mengungkap makna yang lebih luas dari suatu ayat, karena adanya pola yang memungkinkan terjadinya penafsiran yang bersifat analogis. Model penafsiran ini disambut baik oleh Dawam, hingga kemudian menjadi salah satu di antara metode yang ditawarkannya dalam menafsirkan al-Qur`an.

¹⁰ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. xx.

¹¹ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an*, h. 23.

¹² Tafsir kontekstual pada dasarnya merupakan kecenderungan penafsiran yang tidak hanya bertumpu pada teks secara literal, tetapi juga mengacu pada dimensi konteks dengan melibatkan analisis latar belakang sosio-historis (*asbāb al-nuzūl*) di mana teks itu muncul. Al-Syātibī menilai bahwa penganut aliran ini, biasanya gemar melakukan *qiyās* atau analogi, yakni cenderung memprioritaskan makna lafal dibanding lafal itu sendiri. Lihat, Hukmiah Hukmiah dan Masri Saad, “Al-Qur`an Antara Teks dan Konteks,” *Dirasat Islamiyah: Jurnal Kajian Keislaman* 1, no. 1 (15 Juni 2020): h. 7-10.

Obsesi Konstruktif-Progresif: Akses Terhadap Al-Qur'an "Bebas Power"

Dalam kata pengantar *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Dawam membagi konsep al-Qur'an dalam tiga spektrum fungsional. Dengan mengacu pada surat al-Baqarah/2:185,¹³ ia memberikan gambaran sebagai berikut:¹⁴ Pertama, al-Qur'an sebagai *al-hudā*, yakni kitab yang mengandung sejumlah petunjuk, dan yang menjadi pedoman serta pimpinan. Maksud *al-hudā* di sini ialah bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk yang datang langsung dari Allah, sehingga jalan terbaik untuk menggapai petunjuk tersebut adalah melalui doa (shalat), dan membaca al-Qur'an. Dalam shalat, seseorang selalu membaca *ihdinā al-ṣirāt al-mustaqīm*, yang artinya, "(Ya Allah), pimpinlah aku ke jalan yang lurus (benar)" (QS. Al-Fātiḥah/1:5). Kalimat ini, menurut Dawam, adalah sebuah doa atau permohonan agar seorang dapat menggapai petunjuk (*hudān*-itu) ke jalan yang kontinyu (*istiqāmah*) dengan kebenaran. Tentu di dalam upaya menggapai petunjuk itu, tidak cukup hanya sebatas membaca ayat al-Qur'an tanpa mempelajari kandungannya. Sebab, bisa jadi al-Qur'an memberikan pedoman terhadap persoalan yang kita hadapi, tetapi sifatnya sangat general. Kita harus bisa mandiri menganalisis persoalan-persoalan berdasarkan petunjuk umum yang disuguhkan al-Qur'an.

Kedua, al-Qur'an sebagai *al-bayān*, yaitu kitab yang mengandung keterangan atau penjelasan mengenai petunjuk-petunjuk di dalamnya. Di sini, Dawam mengutip pernyataan ulama bahwasanya ayat-ayat al-Qur'an itu saling menjelaskan satu sama lain (*al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'dā*). Jika suatu ayat, katakanlah, menyimpan suatu istilah tertentu, seperti *taqwā*, *hanīf*, *amānah*, atau lainnya, biasanya al-Qur'an memberikan penjelasan makna pada ayat setelahnya, atau terkadang di ayat lain dalam surah yang sama atau berbeda. Hipotesis ini menjadi dasar terbentuknya metode tafsir *al-Qur'an bi al-Qur'an*, yaitu penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an. Ketiga, al-Qur'an sebagai *al-Furqān*, yakni kitab yang memberikan kriteria atau tolok ukur praktis (*al-bayān*) untuk membedakan suatu hal, mana yang baik menurut agama dan tidaknya, mana yang pantas dan indah menurut akal atau sebaliknya.

Dari tiga konsep di atas, Dawam memahami bahwa, dengan dijadikannya al-Qur'an sebagai *hudān li al-nās*, maka al-Qur'an sangat berpotensi untuk dipahami setiap manusia. Dalam artian, setiap orang punya kemampuan untuk mengakses petunjuk (*hudān*) al-Qur'an. Bahkan, yang menjadi salah satu *uniqueness* al-Qur'an, menurutnya, adalah bahwa ayat-ayat al-Qur'an itu dapat dipahami dari berbagai tingkat pengetahuan, pendidikan, dan intelektual seseorang. Kata *al-nās* pada ayat al-Baqarah/2: 185 yang berarti "manusia", tidak hanya ditujukan bagi orang-orang

¹³ Artinya, "Bulan Ramadhan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan al-Qur'an, sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang benar dan yang batil)..." (QS. al-Baqarah/2: 185).

¹⁴ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. xvii-xviii.

tertentu saja—misalnya para ulama, Kiyai, Tuan Guru, dan lain-lainnya, yang kerap diasosiasikan sebagai pemangku otoritas kitab suci—melainkan keseluruhan manusia.¹⁵

Menurut Dawam, untuk melakukan akses pemahaman terhadap al-Qur'an, terutama bagi mereka yang minim pengatahan Bahasa Arab, hal itu bisa diupayakan melalui terjemahan al-Qur'an. Baginya, terjemahan merupakan salah satu bagian dari sekian metode untuk memahami kitab suci al-Qur'an.¹⁶ Melalui etos gagasan-gagasan ini, sebetulnya, kita bisa pahami bagaimana Dawam sedang membangun sebuah obsesi yang cukup progresif bagi masyarakat, khususnya masyarakat meta-Arab ('ajamiyyah). Ia menginginkan, agar setiap Muslim dapat menjalin hubungan interaktif dengan kitab suci mereka. Memang, melaftalkan ayat-ayat al-Qur'an tanpa disertai pemahaman terhadap kandungannya, adalah "kepatutan" yang sangat disayangkan. Bahkan, kebanyakan kaum Muslim cukup "senang" membaca al-Qur'an saja, tanpa ketertarikan sedikitpun untuk mengetahui artinya, lebih-lebih memahami maknanya secara mendalam dan melakukan transformasi lebih jauh untuk membangun satu pandangan. Dengan kata lain, mayoritas kaum Muslim sebenarnya belum mendapatkan akses yang wajar terhadap kitab suci atau sumber petunjuk (al-Qur'an) tersebut.

Tafsir "Lontah" Syarat: Menciptakan Masa Depan dengan al-Qur'an di *New Era* Penafsiran

Kata "lontah" sebenarnya adalah istilah yang biasanya digunakan orang Sasak, yang memiliki arti lurus, membentang, atau bisa bermakna meringankan.¹⁷ Istilah ini penulis gunakan untuk mengilustrasikan bagaimana Dawam melihat dan merekonstruksi paradigma penafsiran terhadap al-Qur'an, yang tidak jarang masih menjadi "momok" yang memberatkan masyarakat. Dawam meyakini, bahwa umat Islam, akan terus menciptakan masa depannya dengan al-Qur'an. Itulah mengapa dari masa ke masa selalu muncul penafsiran yang baru terhadap al-Qur'an. Dengan adanya penafsiran yang senantiasa baru, umat Islam akan dapat meraih masa depan yang diimpikannya. Pemahaman tentang agama, seperti konsep tentang Tuhan, para nabi, malaikat,

¹⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 11.

¹⁶ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. xix.

¹⁷ Istilah "lontah" adalah kosakata yang sering digunakan oleh orang Sasak (Lombok Tengah) untuk membentang sesuatu guna meluruskan posisinya. Ia juga memiliki penekanan makna meringankan. Jika ada yang berkata, "pe-lontah naeng" (melonjorkan kaki), itu maksudnya adalah mengistirahatkan kaki dari rasa lelah, dengan cara melonjorkan kedua kaki ke depan. Penulis menggunakan istilah ini, dalam konteks pemikiran Dawam Rahardjo, untuk memberikan gambaran tentang bagaimana dia membangun sebuah paradigma baru di dalam memahami al-Qur'an. Dawam di sini ingin menekankan bahwa akses pemahaman terhadap al-Qur'an itu, bisa dilakukan oleh siapa saja berdasarkan tingkat intelektualnya. Tentu, jika yang memahaminya adalah seorang ulama, tentu ia akan mampu menggali kandungan ayat-ayat al-Qur'an secara mendalam, menemukan berbagai keunikan dan keindahan bahasa al-Qur'an. Jika dia seorang saintis, dia bisa melakukan kajian terhadap tema-tema yang berkenaan dengan semesta empiris. Misalnya, buku yang ditulis oleh Agus Purwanto berjudul, *Ayat-ayat Semesta* yang menyorot lebih dari 800 ayat-ayat *kawniyah*. Buku ini, merupakan representasi dari upaya pemahaman seorang pakar ilmu sains terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dalam kajian tafsir al-Qur'an, buku ini dikategorikan sebagai tafsir bercorak *'ilmī*. Lihat, *Nalar Ayat-ayat Semesta* (Mizan Pustaka, 2012).

hari kiamat dan tentang takdir, akan terus dinamis dan menemukan relevansinya yang sesuai dengan konteks zaman.

Upaya menafsirkan al-Qur'an dari waktu ke waktu juga mengalami perkembangan. Aktifitas penafsiran yang dipraktikkan secara menyeluruh dengan mengikuti pola atau sistematika al-Qur'an, memberi tantangan yang tidak mudah bagi seorang *mufassir*. Selain memerlukan waktu yang cukup panjang, buku tafsir tersebut juga menuntut kedalaman pengetahuan seorang penafsir. Dari sinilah, kemudian timbul berbagai persyaratan yang begitu ketat kepada seseorang, untuk bisa dianggap memiliki wewenang menafsirkan al-Qur'an.¹⁸ Di era modern, pola demikian mengalami perubahan. Tafsir al-Qur'an masa ini tidak lagi mencakup keseluruhan al-Qur'an, tetapi hanya mengambil bagian tertentu dari al-Qur'an.¹⁹ Misalnya, tafsir Juz 'Amma,²⁰ tafsir surah al-Fatiḥah,²¹ tafsir surah al-Ikhlas, dan sebagainya. Namun, sebagai perkembangan selanjutnya, muncul pola tafsir yang lebih khusus dan mengacu pada bentuk yang tematis, dikenal dengan tafsir *maqdū'i*.²² Tafsir model ini, hanya membahas tema-tema tertentu yang dikandung al-Qur'an. Karya 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqad yang berjudul *al-Insān fi al-Qur'ān* (Manusia dalam al-Qur'an) dan *al-Mar'ah fi al-Qur'ān* (Perempuan dalam al-Qur'an) adalah representasi yang baik untuk tafsir model ini.²³

Dawam mengatakan, tafsir *maqdū'i* pada dasarnya, muncul karena adanya pengaruh konsep ilmu-ilmu sosial dan perkembangan teori modernisasi. Pemahaman humanisme universal, yang memberi dampak kepada ilmu-ilmu sosial dan kebudayaan, telah menimbulkan pertanyaan tentang manusia konkret, sehingga hal ini dijawab dengan mencari keterangan-keterangan yang empiris. Akan tetapi, keterangan empiris itu juga, pada akhirnya, memunculkan pertanyaan yang ontologi-fundamental tentang manusia itu sendiri. Pertanyaan yang sebenarnya lazim dijawab oleh filsafat ini, kemudian oleh para teolog Islam modern, diselesaikan dengan cara spekulatif-teologis, sebagaimana yang dilakukan al-'Aqqad dalam dua karyanya di atas.

¹⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 3.

¹⁹ Penafsiran pola ini, misalnya dapat dilihat dari karya Murtadā Muṭṭahharī, salah seorang ulama Syi'ah terkemuka, yang mengupas beberapa surah pendek seperti al-'Ashr/ 103, al-'Ādiyāt/ 100, al-Zilzal/ 99, al-Qadr/ 197, dan al-Insyirāh/ 94. Lihat, Murtadā Muṭṭahharī, *Durūs min al-Qur'ān* (Bandung: Mizan, 1991).

²⁰ Lihat, 'Abd al-Mālik ibn Muḥammad al-Qāsim, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm Juz' 'Amma* (Riyāḍ: Maktabah al-Mulk Fahd al-Waṭāniyyah, 2009); 'Afif 'Abd al-Fattāḥ Thabbārah, *Rūḥ al-Qur'ān al-Karīm Tafsīr Juz' 'Amma* (Beirūt: Dār al-'Ilm, 2001).

²¹ Karya-karya terkait seperti: M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil* (Tangerang Selatan: Lentera Hati, 1997); Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Al-Fatiḥah: Menggali Makna Aktual Meraih Hikmah Kontekstual* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013); M. Amin Suma, *Tafsir Al-Amin: Bedah Surah Al-Fatiḥah* (Jakarta: Amzah, 2018); M. Amin Aziz, *The Fower of Al-Fatiḥah* (Jakarta: Pinbuk Press, 2008); Nashruddin Baidan, *Tafsīr Kontemporer Surat Al-Fatiḥah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).

²² Tafsir *maqdū'i* adalah suatu metode yang mengarahkan kepada satu tema tertentu, lalu mencari pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis, dan memahaminya ayat demi ayat, lalu menghimpunnya dalam benak ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang Muthlaq digandengkan dengan yang Muqayad, dan lain-lain, sambil memperkaya uraian dengan hadits-hadits yang berkaitan untuk kemudian disimpulkan dalam satu tulisan pandangan menyeluruh dan tuntas menyangkut tema yang dibahas itu. Lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 385.

²³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 4.

Menurut Dawam, jawaban al-‘Aqqad, sebenarnya timbul dari ilmu-ilmu sosial tersebut, hanya saja, istilah-istilah konsepnya secara kebetulan terdapat dalam al-Qur`an. Hal ini dapat dipahami, bahwa dalam realitasnya, al-Qur`an banyak berbicara mengenai manusia dibandingkan dengan aspek-aspek eskatologis. Tidak heran, bila seorang intelektual sekaliber Prof. Syafi'i Maarif sampai pada kesimpulan bahwa al-Qur`an itu bersifat antroposentris, bukan teosentris.²⁴ Namun perlu ditegaskan bahwa, walaupun—seandainya—gagasan antroposentris al-Qur`an dapat diterima, tetapi tidak semua pengertian, istilah dan konsep-konsep dalam ilmu-ilmu sosial tadi, dapat ditemukan kesepadananya dalam al-Qur`an, demikian ungkapnya.²⁵ Lalu bagaimana membangun sebuah tafsir? Di sini, Dawam memberikan alternatif bahwa, sebuah tafsir bisa dibuat dalam bentuk karya sederhana dan ringkas, tidak harus ekspansif berjilid-jilid. Kita “bebas” menentukan tema penafsiran sesuai dengan penguasaan teori yang kita miliki. Intinya, setiap dari kita bisa menjalankan salah satu anjuran Nabi s.a.w. yang mengatakan, “Sampaikan dari aku (kepada orang lain) walaupun satu ayat” (*ballighū ‘annī walaw āyah*).²⁶

Gagasan Dawam di atas, merupakan upaya membangun kesadaran masyarakat agar dapat berpartisipasi mensyiaran dan membudayakan al-Qur`an. Walaupun ia menyadari pentingnya penguasaan Bahasa Arab, dan keilmuan yang terkait dengan ilmu-ilmu al-Qur`an (*‘ulūm al-Qur`ān*). Akan tetapi, baginya, itu saja belum cukup untuk dapat menjemput sinar petunjuk al-Qur`an. Hal pertama yang terpenting—dalam upaya mengakses petunjuk al-Qur`an—adalah kehadiran hati (*hudūr al-qalb*), yakni sikap hati yang menyerah kepada kebenaran (*al-Haq*). Sikap hati di sini, menurut Dawam, adalah modal dasar untuk memahami al-Qur`an, dibandingkan pengetahuan metodologis. Ia memberikan beberapa ilustrasi, di antaranya, ia menyebut salah satu tokoh orientalis yang dikenal simpatik terhadap Islam, W. Montgomery Watt. Meskipun Watt memiliki penguasaan Bahasa dan ilmu-ilmu al-Qur`an, tetapi karena hatinya yang belum menerima Islam, maka pandangan-pandangannya sering tidak dimengerti atau dapat dihayati oleh orang beriman.

Selain sikap hati, seseorang juga perlu berserah diri kepada Allah, dan membiarkan hatinya mendapatkan sinar petunjuk dari bait-bait al-Qur`an. Sikap penyerahan diri (*muslim*), akan mengantarkannya kepada inklusivisme, penghargaan, dan kecintaan. Tanpa yang demikian, maka jalan kepada gerbang pemahaman akan terhalang, meski seorang yang melakukannya adalah orang yang pintar dan berpengetahuan.²⁷

²⁴ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 5.

²⁵ Oleh karena itu, apa yang disebut sebagai tafsir *maudū'ī* bisa memiliki titik tolak dalam tiga hal. Pertama, bertolak dari konsep ilmu-ilmu sosial atau filsafat sosial. Kedua, bertolak dari istilah-istilah dalam al-Qur`an sendiri. Ketiga, bertolak dari istilah-istilah dan pengertian yang timbul dari ilmu-ilmu keislaman tradisional. Lihat, M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 5-7.

²⁶ M. Dawam Rahardjo, Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 10.

²⁷ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 12.

Al-Fātiḥah (*al-Qur'an in a Nutshell*): Tawaran Baru Paradigma Penafsiran al-Qur'an

Dalam kata pengantar bukunya, *Ensiklopedi al-Qur'an*, Dawam membangun sebuah asumsi dengan mengatakan, "...kita bisa menyusun metodologi tafsir al-Qur'an berdasarkan keterangan-keterangan dari al-Qur'an sendiri".²⁸ Dari asumsi ini, ia kemudian melakukan investigasi mengenai kedudukan al-Fātiḥah sebagai Induk Kitab (*umm al-kitāb*) dan Induk al-Qur'an (*umm al-Qur'ān*), yang kemudian ia jadikan sebagai paradigma penafsiran.²⁹ Jika al-Qur'an adalah sebuah ensiklopedi yang memuat berbagai persoalan, maka al-Fātiḥah ialah "*al-Qur'an in a nutshell*", demikian tegasnya.³⁰ Al-Fātiḥah sebagai *al-Qur'an in a nutshell* dapat bermakna bahwa al-Fātiḥah merupakan inti sari dari kandungan al-Qur'an. Dengan bertolak pada QS. Al-Hijr/15: 87,³¹ Dawam membangun satu konstruksi di mana al-Fātiḥah dapat dijadikan sebagai paradigma tafsir. Para ulama sepakat bahwa, yang dimaksud *al-sab' al-maṣāni* (tujuh ayat yang diulang-ulang) dan *al-Qur'ān al-'azīm* (al-Qur'an yang agung) pada ayat tersebut adalah surat al-Fātiḥah. Dawam memahami, "tujuh ayat yang diulang-ulang" itu tidak hanya bermakna pembacaan secara berulang pada saat shalat, tetapi juga bermakna diulang-ulang (keterangannya) dalam seluruh ayat al-Qur'an.³²

Berdasarkan asumsi di atas, maka Dawam mengajukan beberapa hipotesis: (1) Tujuh ayat dalam surat al-Fātiḥah dijelaskan secara berulang-ulang dalam seluruh isi al-Qur'an; (2) Surat al-Fātiḥah sebenarnya adalah intisari dari seluruh isi kandungan al-Qur'an; (3) Isi al-Qur'an seluruhnya menjelaskan tujuh ayat dalam al-Fātiḥah; (4) Tujuh ayat dalam al-Fātiḥah itu, membagi habis kandungan al-Qur'an, atau seluruh kandungan al-Qur'an dapat dibagi habis oleh tujuh ayat al-Fātiḥah, sehingga (5) al-Fātiḥah disebut sebagai al-Qur'an yang agung, karena al-Fātiḥah adalah al-Qur'an "*in a nutshell*", yakni al-Qur'an dalam esensi.³³

²⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. xix.

²⁹ Yang dimaksud dengan "al-Fātiḥah sebagai paradigma" adalah fungsi atau status surat ini sebagai "asas, kacamata, kaca pembesar, atau mikroskop", atau sebagai "landasan", "sumber mata air", "*umm al-Qur'ān*" (induk al-Qur'an), "*umm al-Kitāb*" (induk Kitab), "*al-Sab' al-Maṣāni*" (tujuh yang diulang-ulang), dan "*al-Qur'ān al-'Azīm*" (al-Qur'an yang agung) untuk menyoroti ayat-ayat lain. M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 24; M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 63.

³⁰ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 22. Ungkapan ini adalah idiomatik. Kata "*nutshell*" bermakna inti kandungan. Semula istilah ini bermakna "kulit kacang", tapi ia juga bisa bermakna "secara ringkas". Lihat, Victoria Neufeldt, ed., *Webster's New World College Dictionary* (New York: Macmillan, 1996), h. 932; M. John Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 399.

³¹ Artinya: "Dan sesungguhnya telah Aku berikan kepada engkau tujuh (ayat) yang diulang-ulang dan al-Qur'an yang agung."

³² Berawal dari asumsi demikian, Dawam kemudian mengembangkan teorinya tentang *muḥkam* dan *mutasyābih*. Menurutnya, jika dilihat secara metodologis, maka sebenarnya ayat-ayat dalam surah al-Fātiḥah dapat dianggap sebagai ayat-ayat yang *muḥkam*, sedangkan ayat-ayat pada surah-surah lainnya adalah *mutasyābih*. Dawam mengatakan, "Unsur metodis yang dimaksud di atas adalah, melihat seluruh isi al-Qur'an dengan al-Fātiḥah—yang di sini berfungsi sebagai alat pembuka atau kunci memahami ayat-ayat dalam batang tubuh al-Qur'an. Al-Fātiḥah itu sendiri sangat mudah dipahami, namun sebenarnya, istilah-istilahnya secara mikro mengandung makna yang dalam, atau mengandung suatu substansi makna. Sebagai keseluruhan yang mudah dipahami, maka al-Fātiḥah itu adalah ayat-ayat yang *muḥkamāt*. Berhadapan dengan al-Fātiḥah yang *muḥkamāt*, maka batang tubuh al-Qur'an berkedudukan sebagai ayat-ayat yang *mutasyābihāt*, yaitu ayat-ayat yang "menyerupai" yang di sini berfungsi menjelaskan ayat-ayat yang *muḥkamāt*." Lihat, M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 24; *Paradigma al-Qur'an*, h. 63.

³³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 23.

Untuk membuktikan hipotesisnya, Dawam menawarkan lima langkah sederhana, yang dapat direkonstruksi sebagai berikut: *Pertama*, Menelusuri signifikasi atau istilah-istilah kunci dalam surat al-Fatiyah yang juga digunakan oleh ayat-ayat lain dalam al-Qur'an. Istilah-istilah tersebut seperti *ḥamalah*, *rabb*, *‘ālamīn*, *raḥmān*, *raḥīm*, *mālik*, *yawm*, *dīn*, *‘ibādah*, *ista’īn*, *ṣirāt*, *mustaqīm* dan seterusnya. Penelusuran di sini, tidak hanya dilakukan dengan mencari istilah kunci yang sama, tetapi juga dengan cara menemukan sinonimitas dari istilah kunci tersebut. Misalnya, ketika mencari makna *ṣirāt*, kita akan mendapati istilah-istilah lain yang serupa seperti *sabil* dan *tanq*.³⁴ Dengan metode ini, Dawam menginginkan agar seorang yang mengkaji al-Qur'an dapat memperoleh apa yang ia sebut sebagai "struktur makna" dan "dimensi-dimensi evolusionis".³⁵

Dalam buku *Ensiklopedi al-Qur'an*, Dawam memberikan contoh dengan melakukan penelusuran terhadap kata *rabb* pada surat al-Fatiyah, dengan cara mencari uraian tentang kata *rabb* berdasarkan urutan turunnya. Dari situ, dia kemudian memberikan gambaran makna tentang kata *rabb*: Tuhan Pencipta; yang memelihara dan yang dimuliakan; yang mendidik, merawat, dan mengajarkan ilmu kepada manusia, hingga Tuhan Yang Mahatinggi, yang menciptakan, yang menyempurnakan, memberi ukuran dan memberi petunjuk. Ayat-ayat al-Qur'an banyak menyajikan keterangan tentang hal tersebut, seperti QS. al-Mursalāt/77:25, yang menjelaskan tentang hukum gravitasi bumi; QS. al-Qamar/54:49 tentang ukuran-ukuran ciptaan Allah. Demikian juga, QS. al-Rahmān/55:7-8, menjelaskan tentang keseimbangan bumi dan langit. Setelah melakukan penelitian terhadap kata *rabb*, sebagaimana yang diilustrasikan pada surat al-Rahmān dan lainnya, Dawam memberikan satu kesimpulan, bahwa penyelidikan terhadap istilah *rabb* tersebut membawa kita kepada pengkajian tentang semesta empiris, dengan menggunakan alternatif ilmu tambahan yaitu ilmu biologi dan geologi. Tujuannya adalah untuk mengetahui

³⁴ Setiap istilah-kunci atau signifikasi-signifikasi semacam ini sebenarnya mengandung makna-makna tersendiri yang tidak dikandung oleh istilah lain. Karena itu, dalam tradisi tafsir, ada kaidah mengatakan, "mahmā amkāna ḥamlu al-fāzī al-Qur'āni 'alā 'adami al-tarādufi fahuwa al-matlūbu" (Selama kata-kata al-Qur'an masih mungkin dibawa kepada ketidakaksamaan makna, maka itulah yang perlu dilakukan). Sekalipun ada sebagian menerima konsep *al-tarāduf* dalam al-Qur'an, tetapi itu dimaksudkan adalah persamaan makna utama saja, bukan makna pengembangan yang menjadi khas perbedaannya dengan yang lain. Lihat, H. Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, Cetakan I (Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, 2020), h. 456-463.

M. Quraish Shihab, juga memberikan komentar tentang persoalan *mutarādif* dalam al-Qur'an, ia mengangkat satu kaidah umum yang mengatakan: "Tidak ada dua kata yang berbeda kecuali pasti ada perbedaan maknanya." Jadi, janganlah satu istilah yang berbeda akar katanya, yang sama *akar katanya* pun, tetapi berbeda bentuknya karena adanya pertambahan huruf, seperti *raḥmān* dan *raḥīm*, *qatal* dan *qattala*, maka pasti-sedikit atau banyak-akan menghasilkan makna yang berbeda. Lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h.111-112; Muhammad Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, trans. oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, Cetakan III (Yogyakarta: Kalimedia, 2021), h. 28.

Maka, dapat disimpulkan bahwa pandangan tentang "tidak ada sinonimitas" ('*adam al-tarāduf*) al-Qur'an, pada dasarnya berangkat dari pemahaman bahwa setiap istilah di dalam al-Qur'an memiliki makna akar kata tersendiri, kemudian makna itu berkembang, dan memiliki makna khusus ketika istilah itu digunakan dalam konteks kalimat tertentu. Lihat, Wardani, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Cetakan I (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), h. 80.

³⁵ Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 23; Dawam, *Paradigma al-Qur'an*, h. 62.

hukum-hukum alam, dan menemukan pengetahuan yang dapat memberi fungsi dan manfaat bagi kehidupan manusia dan alam yang ditempatinya.³⁶

Kedua, Menafsirkan ayat atau surah tertentu (terutama yang pendek) yang ingin dilihat kesesuaian kandungannya dengan al-Fatiyah. Dalam langkah ini, Dawam tidak menjelaskan secara eksplisit tentang mekanisme penafsiran. Namun, jika dilihat dari metode yang digunakan ketika menafsirkan surat al-Lahab, tampaknya, dia seperti lazimnya penafsiran, tidak mengabaikan aspek *asbāb al-nuzūl* baik yang mikro ataupun makro. Dalam menafsirkan ayat ini, Dawam merujuk kepada hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī untuk mengetahui atar belakang diturunkannya surat tersebut. Abu Lahab merupakan sebuah nama julukan yang diperuntukkan kepada paman Nabi s.a.w. yang bernama ‘Abd al-‘Uzza. “Abū Lahab” memiliki arti “bapak api menyala” untuk menggambarkan sikapnya yang bertemperamen panas bagaikan api yang mengibar. Demikian juga, menyangkut istri Abū Lahab yang ikut menyebarkan api permusuhan dengan cara memfitnah dan melakukan kebohongan tentang Nabi s.a.w. kepada masyarakat. Perbuatannya demikian, yang kemudian diilustrasikan oleh ayat terakhir surah al-Lahab seperti “membawa kayu bakar”. Dalam menafsirkan surah al-Lahab ini, tampaknya Dawam menggunakan pendekatan semiotik,³⁷ yaitu penafsiran yang menekankan pemaknaan yang lebih mendalam di balik penggunaan simbol-simbol. Hal ini terlihat ketika dia menyatakan bahwa surah tersebut pada hakikatnya tidak menggambarkan celaan terhadap sosok Abu Lahab secara personal, melainkan sebagai seorang yang menentang kebenaran.

Pembacaan semiotik Dawam di atas, sebenarnya berhubungan erat dengan identifikasi bahwa surah tersebut bersifat *mutasyābihāt*. Sifat *mutasyābihāt* ini terlihat dari pola narasi yang dipakai ayat-ayat al-Lahab, yang tidak merujuk secara khusus ‘Abd al-‘Uzza, melainkan berlaku secara general bagi siapa saja, dan pada masa seterusnya. Hingga sekarang, dan zaman yang akan datang, tegasnya, kita akan selalu menjumpai orang bertemperamen seperti Abū Lahab danistrinya.³⁸ *Ketiga*, Menarik signifikansi kandungan ayat atau surah tertentu yang sedang ditafsirkan yang sejalan dengan satu atau beberapa istilah kunci dalam surah al-Fatiyah. Hal ini bisa dilihat dari cara Dawam menafsirkan surah al-Lahab di atas. Ia menarik satu signifikansi bahwa surah ini memberi gambaran tentang golongan orang yang dimurka karena sikap dan tindakan yang menentang kebenaran, yang dalam al-Fatiyah diistilahkan dengan *al-maghḍūb*.³⁹

³⁶ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 29; *Paradigma al-Qur'an*, h. 58.

³⁷ Tentang semiotika, lihat, T. K. Seung, *Semiotics and Thematic in Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982); Roland Barthes, *Elemen-elemen Semiose: Sistem Tanda Bahasa, Hermeneutika, dan Strukturalisme*, trans. oleh M. Ardiansyah (Yogyakarta: IrCisod, 2012); Arthur Asa Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, trans. oleh M Dwi Marianto (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010); lihat juga, Yasraf Amir piliang, *Bayangan Tuhan: Agama dan Imajinasi* (Bandung: Mizan, 2011), h. 157-173.

³⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 26; *Paradigma al-Qur'an*, h. 65.

³⁹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 26; *Paradigma al-Qur'an*, 65–66.

Keempat, Melacak istilah-istilah kunci tersebut dari segi substansinya ke suatu surah atau ayat-ayat lain. Menurut Dawam, surah-surah pendek yang turun pada periode Makkiyah, lebih mudah untuk ditemukan penjabarannya dalam kandungan al-Fātiḥah. Misalnya, kandungan surah al-Ikhlāsh, keseluruhannya dapat diidentifikasi menjelaskan QS. al-Fātiḥah: 1-2. Surah al-Kāfirūn secara eksklusif menjelaskan QS. al-Fātiḥah: 5. Sedangkan untuk surah-surah yang panjang dengan aneka persoalan yang dikandungnya, dapat ditemukan kesepadanannya dengan kandungan surah al-Fātiḥah dengan cara: (1) menilai surah demi surah, atau (2) melalui pengelompokan surah, atau (3) melalui kelompok kalimat, atau (4) melalui bagian keterangannya. Misalnya, kandungan QS. al-Baqarah: 5,⁴⁰ menurut Dawam, ini merupakan jabaran dari “*al-ṣirāt al-mustaqqīm*” pada ayat ke-6 surah al-Fatiyah, sementara golongan orang yang diberi nikmat dalam QS. al-Fātiḥah: 7, dijabarkan dalam QS. al-Baqarah:3-4 sebagai orang-orang yang bertakwa.

Kelima, Menafsirkan istilah kunci yang telah ditelusuri dalam ayat-ayat lain tersebut dengan penafsiran yang lebih mendalam. Langkah ini, menurut Dawam, dapat diproyeksikan dengan menggunakan pendekatan yang integratif, karena mengingat cakupan makna dari setiap istilah kunci dalam al-Fātiḥah sangat luas. Status surah ini sebagai Induk Kitab (*umm al-Kitāb*), meniscayakan suatu penafsiran yang komprehensif melalui ayat-ayat selainnya. Misalnya, seperti yang telah dikemukakan di muka, ketika menjelaskan istilah *rabb al-‘ālamīn*, di samping menelusuri maknanya berdasarkan keterangan dari ayat-ayat lain, ia juga harus dianalisis dengan perspektif ilmu biologi, geologi, dan sebagainya. Demikian juga ketika meneliti kata *rahīm*, menurutnya, bisa melibatkan pendekatan sosiologi atau psikologi sosial.⁴¹

Dari Tafsir Tematik Hingga Pergeseran Paradigma: Tafsir Sebagai Media Kritik

a. Tafsir Tematik Berbasis *Analysis of Key Terms*

Al-Qur'an adalah kitab ensiklopedis, demikian ujar Dawam.⁴² Sebagai sebuah ensiklopedi, al-Qur'an tentu memuat berbagai macam tuntunan dan ajaran. Tuntunan tersebut kini telah banyak dihidangkan dalam bentuk yang tematis. Uraian al-Qur'an menyangkut berbagai persoalan yang disajikan secara tematik, seperti manusia, masyarakat, kehidupan sosial, hak asasi manusia, dan lainnya, disajikan dalam dua cara: (1) menghimpun ayat-ayat yang relevan dengan topik yang dibahas, baik sebagian atau seluruhnya, atau (2) menelusuri konsep-konsep kunci, sebagaimana terlihat dalam buku *Ensiklopedi al-Qur'an* Dawam Rahardjo.⁴³

⁴⁰ Artinya, “Mereka itulah yang berada di jalan yang benar (mendapat petunjuk) dari Tuhan mereka, dan mereka itulah orang-orang beruntung.”

⁴¹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 28; *Paradigma al-Qur'an*, h. 70-71.

⁴² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 19.

⁴³ Wardani, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, h. 87.

Untuk menyusun sebuah proyek tafsir, Dawam menawarkan enam metode penafsiran. *Pertama*, metode tafsir dengan memperhatikan konteks historis teks secara luas. Tidak hanya terhenti sampai pada riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl*, tetapi juga memahami teks dengan mengacu pada konteks sejarah, khususnya yang berhubungan dengan *sīrah* Nabi.⁴⁴ *Kedua*, memahami istilah-istilah kunci yang memiliki kedalaman konsep atau makna, seperti *taqwā*, *rabb*, *rahmah*, *hanif*, *'adl* dan sebagainya, dengan melihat signifikansinya pada ayat atau surah tertentu, serta menemukan evolusi maknanya. *Ketiga*, melakukan investigasi makna dari istilah-istilah kunci. Metode ini agak mirip dengan metode kedua, namun bedanya adalah metode ini menyertakan analisis semantik. Misalnya, kata *taqwā* dianalisis mulai dari pembentukan akar katanya dari – و – ق – ف (wāw-qāf-yā).

Keempat, memahami gagasan pokok tertentu dalam al-Qur'an melalui identifikasi konsep-konsep kunci. Metode ini menyangkut bagaimana memahami maksud dan tujuan dari suatu konsep, misalnya ketika ingin mengetahui hakikat al-Qur'an, bisa melalui beberapa istilah kunci: *al-kitāb*, *al-dzikr*, *al-hudā*, *al-furqān*, *al-syifā`*, *al-tanzīl*, *al-maw'izah*, dan lainnya.⁴⁵ *Kelima*, menelusuri makna istilah kunci dengan bantuan sintaksis (*isytiāq*), yaitu satu kata dengan berbagai bentuk derivasinya, serta dengan memahami maknanya dalam berbagai penggunaan dalam al-Qur'an, seperti kata-kata yang berakar dari kata حــســرــ (khā`-sīn-rā'), yaitu *khasira*, *yakhsaru*, *khusr*, *khasar*, *khusrān*, *khāsir*, dan jamaknya, *akhsar*, *khassara*, dan *akhsara*, disebut sebanyak 65 kali. *Keenam*, menafsirkan al-Qur'an dengan menjadikan al-Fātiḥah sebagai paradigma penafsiran. Metode ini disebut juga sebagai metode "tafsir paradigmatis", yaitu menjadikan al-Fatiyah sebagai titik tolak, kaca pembesar, "mikroskop" untuk memahami konsep suatu ayat dan atau surah tertentu, atau dalam istilah berbeda, mengembalikan pemahaman tentang "ayat-ayat batang tubuh" dengan mengacu pada "ayat-ayat pembukaan" (al-Fātiḥah).⁴⁶

b. Paradigma Tafsir: dari Proyek "Tafsir Sosial" Menuju "Kritik Sosial"

Sebagai seorang intelektual yang memiliki perbendaharaan luas tentang ilmu-ilmu sosial, khususnya sosiologi, Dawam mencoba menuangkan gagasan-gagasannya ke dalam al-Qur'an. Arus proyek penafsiran Dawam mengalami pergeseran yang cukup signifikan, setidaknya dalam dua karyanya, yaitu "tafsir sosial" yang diaplikasikan dalam karyanya *Ensiklopedi al-Qur'an*, dan "kritik sosial" dituangkannya dalam buku *Paradigma al-Qur'an*. Penulis dalam artikel ini, tidak akan membahas keduanya secara mendetail demi pembatasan tema, namun gambaran umumnya dapat penulis ilustrasikan sebagai berikut: *Pertama*, "Tafsir sosial" yang digagas Dawam adalah

⁴⁴ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 24-25.

⁴⁵ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 27.

⁴⁶ Penjabaran tentang metode "tafsir paradigmatis" telah penulis jabarkan di bagian sebelumnya pada entri "al-Fatiyah: al-Qur'an in a nutshell".

tafsir yang dikonstruksikan berdasarkan nomenklatur istilah-istilah “penting” dengan menggunakan analisis teori ilmu sosial seperti sejarah, sosiologi, ekonomi, dan politik, atau dikorelasikan dengan persoalan sosial kemasyarakatan yang berkembang.⁴⁷ Istilah penting atau konsep-konsep kunci yang ditelusuri, dianalisis menggunakan teori-teori tersebut. Misalnya konsep *ummah*, di dalamnya menyangkut tentang teori kontrak sosial, masyarakat otonom, serta gagasan tentang universalisme dan kosmopolitanisme.⁴⁸ Kemudian dalam konsep *rizq*, dibahas teori Ibn Khaldun tentang proyek partisipasi atau kerja, dan hubungan *tawhid* dengan sistem demokrasi ekonomi, dan moral ekonomi al-Qur'an,⁴⁹ sedangkan istilah *amr ma'ruf* dan *nahy munkar*, dibahas tentang masyarakat ideal.⁵⁰

Sistematika penafsiran Dawam dalam buku *Ensiklopedi al-Qur'an*, adalah: (1) Mencantumkan judul tema di atas dengan memakai tulisan Arab dan latin; (2) Memberikan semacam prolog singkat terkait dengan tema yang sedang dikaji; (3) Menelusuri makna tema atau istilah kunci yang sedang dikaji itu dalam al-Qur'an. Dalam langkah ini, ia sering menggunakan sumber lain untuk menguatkan penafsirannya seperti hadis Nabi, pendapat *mufassir*, atau kitab suci agama lain dan data-data sejarah; (4) Melakukan analisis kritis dengan mengintegrasikan antara tema dengan teori ilmu sosial, serta pandangan dari tokoh Muslim maupun Barat; (5) Pada bagian akhir, ia selalu memberikan nama sub bab sesuai dengan tema yang akan dikaji selanjutnya. Sub bab ini, merupakan kesimpulan dari bahasan yang sedang dikaji, sekaligus menjadi pembuka wacana untuk tema berikutnya.⁵¹ Adapun corak penafsiran Dawam adalah *adabi ijtimā'i* yakni tafsir bercorak sosial-kemasyarakatan, karena penafsirannya memberikan perhatian yang besar terhadap persoalan kemasyarakatan. Ia selalu menghubungkan tema kajian dengan teori ilmu-ilmu sosial, dan melihat relevansinya dalam konteks yang sedang terjadi, baik dalam skala nasional di Indonesia, maupun sekala internasional. Metode tafsir yang digunakan adalah metode *maqdū'i* (tematik) sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya.

Kedua, “kritik sosial”. Melalui tafsir sosialnya, Dawam berharap bahwa penafsiran al-Qur'an tidak terhenti pada uraian kandungan semata, akan tetapi lebih jauh bisa mewujud sebagai

⁴⁷ Dalam penafsirannya, Dawam menerapkan pendekatan sosiologis-historis, yaitu pendekatan yang tidak hanya bertumpu pada konteks historis belaka (*asbāb al-nuzūl*), namun juga menekankan konteks kesejarahan dan sosiologis masyarakat Arab pada masa pewahyuan al-Qur'an, dan memerhatikan aspek tahapan pewahyuan (*tartīb al-nuzūl*) yang beriringan dengan sejarah perjalanan hidup (*sīrah*) Nabi Muhammad s.a.w. Misalnya, ketika Dawam membahas tentang istilah “*madīnah*”, ia melihat bagaimana proses sampai terbentuknya kota Madinah, kemudian bagaimana strategi Nabi ketika berdakwah di masyarakat, dan menyoroti perkembangan sosial masyarakat saat itu, dengan mengaitkannya dengan ayat-ayat al-Qur'an yang relevan untuk menjelaskan tahapan dan proses Dakwah Nabi kala itu. Lihat, Wardani, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, h. 92-94; M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 340-345.

⁴⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 482-506.

⁴⁹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 574-593.

⁵⁰ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 638-643.

⁵¹ Namun perlu diketahui, bahwa sistematika demikian tidak selalu diterapkan secara konsisten oleh Dawam. Terkadang, ia terlebih dahulu menjelaskan maksud tema yang dibahas dalam konteks ayat al-Qur'an, dan pada kali yang lain, dia justru mendahulukan penjelasan mengenai kaitan tema kajian dengan teori sosial. Baru kemudian dia menelusuri makna tema tersebut dari perspektif al-Qur'an.

sebuah kritik sosial. Menurutnya, al-Qur'an diturunkan untuk melakukan revolusi sosial terhadap situasi kemasyarakatan yang berkembang pada masa Nabi. Hal ini bisa dilihat dari fenomena ayat-ayat Makkiyah. Di situ memuat berbagai kritik terutama menyangkut konsep teologis masyarakat Jahiliyyah dan etika para pemimpin politik, pemangku agama hingga perilaku konglomerat Arab. Kritik yang menonjol misalnya pada surah seperti: al-Qalam, al-Lahab, al-Takwīr, al-Fajr, al-Balad, al-Layl, al-Duḥā, al-'Ālaq, al-'Ādiyāt, al-Humazah, al-Mā'ūn, dan surah-surah yang hadir belakangan yang mengilustrasikan riwayat kaum terdahulu.⁵² Al-Qur'an sebenarnya mengandung ide tentang "revolusi sosial", tegas Dawam. Ide ini akan diketemukan bila seseorang memahami konsep sosiologi al-Qur'an dengan baik. Bila diamati kisah-kisah para Nabi terdahulu dalam al-Qur'an, kita akan melihat bahwa al-Qur'an tidak sekedar memberikan gambaran yang bersifat naratif belaka, tetapi mengandung pesan moral mendalam. Karena itu, upaya revolusi sosial, bukan hanya dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. sebagaimana terbukti di Madinah, tetapi juga oleh al-Qur'an sendiri. Kisah-kisah seperti Nabi Ibrāhīm, Ishāq, Ya'qūb, Lūth, dan Syu'ayb, yang dikenal sebagai tokoh "penyadar" itu, merupakan gambaran historis bagaimana al-Qur'an membangun revolusi tersebut.⁵³

Keniscayaan al-Qur'an sebagai kritik moral sosial terhadap umat sebelumnya, dengan gerakan revolusioner yang dibangun Nabi Muhammad, dapat dihubungkan karena tiga alasan: (1) Kisah-kisah di dalam al-Qur'an bersifat non-lokal atau tidak terikat dengan masa tertentu. Ia adalah bagian dari gelombang sejarah umat manusia. (2) Kisah-kisah itu memuat sejumlah pesan moral yang melahirkan suatu struktur etik tertentu, yang kemudian, menurutnya, terdefinit dalam istilah "Islam". (3) Perefleksian terhadap ayat-ayat kisah tersebut, dengan melihat problema aktual yang dihadapi, memunculkan persepsi yang luas tentang realitas sosial.⁵⁴ Dawam memberi contoh, bahwa kisah Nabi Syu'ayb yang memberantas praktek kecurangan dalam takaran dan timbangan, ternyata menurutnya, memiliki kemiripan dengan persoalan aktual yang dihadapi Nabi Muhammad. Kritik al-Qur'an menyangkut kecurangan tersebut tercermin dari QS. al-Muṭaffifīn: 1-3. Dengan begitu, aspek nilai-nilai universal al-Qur'an tetap dijalankan dengan tanpa menapik konteks historisnya yang spesifik.⁵⁵ Jadi, tafsir di mata Dawam, merupakan alat/media kritik sosial, baik secara historis yang terilustrasikan dalam kisah-kisah para Nabi terdahulu, maupun secara aktual untuk situasi kehidupan sekarang.

⁵² M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 107.

⁵³ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 166-174.

⁵⁴ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 203.

⁵⁵ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 204.

Menimbang Tawaran Pemikiran Dawam Rahardjo

1. Kritik Etika Tafsir Dawam Rahardjo

Sebagaimana dikemukakan di muka, bahwa Dawam mengasumsikan bahwa setiap manusia memiliki potensi untuk memahami al-Qur'an. Dan al-Qur'an adalah kitab yang bisa dipahami oleh setiap level pengetahuan. Dari sini, kemudian ia mengajak kepada semua kaum Muslimin, khususnya Muslim di Indonesia, untuk membangun masa depan dengan al-Qur'an, dengan cara mengembangkan aktifitas penafsiran al-Qur'an melalui keahlian ilmu yang dimiliki. Menurutnya, tafsir tidak perlu harus lengkap, melainkan cukup dengan menyusun karangan pendek dengan memilih tema-tema yang sesuai dengan bidang keahlian, sudah termasuk bagian dari tafsir.

Dari narasi di atas, Dawam terlihat sangat terobsesi ingin membangun sebuah tradisi "Qur'anic" yang hidup. Dan secara akademis, pernyataan tersebut memang cukup "provokatif", karena memang hendak mengajak setiap pihak dengan segala latar belakang dan level pengetahuan untuk memproyeksikan kajian terhadap al-Qur'an. Adanya pandangan bahwa al-Qur'an adalah ensiklopedi yang memuat berbagai corak persoalan kehidupan, menjadi penguatan bagi asumsi tersebut. Namun satu yang perlu digarisbawahi di sini, bahwa secara prosedural, upaya memahami kandungan al-Qur'an tentu tidak bisa disamakan dengan menafsirkan al-Qur'an, walaupun tafsir pada dasarnya adalah bagian dari proses pemahaman al-Qur'an. Keduanya memiliki perbedaan dari segi cara. Untuk memahami kandungan makna al-Qur'an, seseorang tidak bisa secara bebas menelurkan pikiran-pikiran sekehendak pribadinya, lalu mengabaikan bagian terpenting dari proses pemahaman tersebut, yaitu menguasai ilmu-ilmu al-Qur'an ('ulūm al-Qur'ān). Demikian juga dengan *tafsīr*, seseorang dituntut memiliki pengetahuan memadai tentang '*ulūm al-tafsīr*' (ilmu-ilmu menafsirkan) dan *manhaj al-tafsīr* (metode penafsiran), karena keduanya adalah aspek pokok dan urgen di dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Jika seseorang belum menguasai dan atau sedang dalam proses mempelajari ilmu-ilmu tersebut, dia dapat menggunakan karya-karya tafsir yang otoritatif sebagai bekal dasar pemahaman terhadap al-Qur'an. Tidak perlu terburu-buru untuk menghasilkan sebuah karya tafsir. Sebab, gagasan yang lahir dari sikap keterburuan—lebih-lebih menyangkut kitab suci—sangat berpotensi melahirkan gagasan pemikiran yang prematur dan "bermutu rendah" (subordinat).

Selain itu, Dawam juga seringkali bersikap ambigu dalam mengungkapkan pandangannya. Di satu sisi, dia mengatakan, "...tentu saja saya tidak hendak menolak persyaratan untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an yang standar, yang telah diciptakan para ulama terdahulu..",⁵⁶ namun pada saat yang sama, dia juga berkata, "pertama-tama saya menekankan sikap hati seseorang dalam usahanya memahami al-Qur'an, daripada metodologi".⁵⁷ Kemudian

⁵⁶ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 13.

⁵⁷ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 14.

di akhir pernyataannya, ia menegaskan lagi, “Pada zaman modern ini, tafsir al-Qur`an perlu dibuat oleh orang yang tidak hanya ahli bahasa, atau ahli ‘ulūm al-Qur`ān, tetapi juga perlu dibuat oleh seorang ahli yang menguasai masalah yang akan dibahas.”⁵⁸ Sebagaimana dijelaskan dalam *al-Itqān* oleh al-Suyūtī, bahwa pentingnya sikap penyerahan hati dalam memahami pesan-pesan al-Qur`an (*‘Ilmu al-Mauhibah*).⁵⁹ Di samping itu, penulis menilai bahwa, Dawam terlalu menggebu-gebu dalam menyuarakan pentingnya melakukan penafsiran. Akan tetapi, asumsi yang dibangunnya adalah tindakan “liar” yang dapat melonggarkan prinsip-prinsip penafsiran al-Qur`an yang sekian lama disepakati oleh ulama tafsir. Di sini, Dawam tidak menyeimbangkan antara pentingnya membangun sebuah pemahaman al-Qur`an, dengan pentingnya mempelajari ilmu-ilmu al-Qur`an itu sendiri. Bukankah pendidikan itu hak setiap orang? Namun kenyataannya, semua punya proses dan syarat. Demikian juga, menjadi dosen atau seorang profesor, mesti memenuhi syarat formal untuk meraih posisi itu, tidak bisa instan. Lebih-lebih di dalam memahami dan menafsirkan kalam Tuhan!

2. Kritik Gagasan “Tafsir Paradigmatis”

Dalam *Ensiklopedi al-Qur`an*, Dawam menawarkan satu metode penafsiran dengan menjadikan surah al-Fātiḥah sebagai paradigma tafsir al-Qur`an. Pernyataannya yang menyebut bahwa al-Fātiḥah sebagai “induk al-Qur`an” dan merupakan surah yang mengompilasi seluruh intisari kandungan al-Qur`an, merupakan tesis yang telah dikenal sejak lama di kalangan ulama, bahkan kaum Muslimin, karena memang diterangkan dalam nash. Terkait dengan paradigma al-Fātiḥah, Dawam menganggap bahwa ayat-ayat dalam surah al-Fātiḥah adalah ayat-ayat yang *muhkam*, sedangkan ayat-ayat di surah-surah lainnya yang merupakan “batang tubuh” adalah *mutasyābiḥ*. Menurutnya, al-Fātiḥah disebut *muhkam* karena ayat-ayatnya terdiri dari istilah-istilah mikro yang mengandung substansi makna mendalam. Namun, alasan tentang penyebutan ayat-ayat lain sebagai *mutasyābiḥ*, belum terlihat jelas dari paparannya. Dia lebih banyak menjelaskan mengapa al-Fātiḥah disebut sebagai *mutasyābiḥ*.

Pola mekanisme hubungan antara ayat yang *muhkam* dengan *mutasyābiḥ*, dengan penyelesaian kaidah “keharusan merujukan ayat yang *mutasyābiḥ* ke ayat-ayat yang *muhkam*”, adalah pandangan yang dari sejak lama juga dipraktikkan oleh ulama tafsir, yaitu “*radd al-mutasyābiḥ ilā al-muhkam*.⁶⁰ Di kalangan Mu’tazilah misalnya, gaya semacam ini justru digunakan

⁵⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. 34.

⁵⁹ Lihat lebih lanjut dalam, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 396.

⁶⁰ Al-Suyūtī dalam *al-Itqān*, menyebutkan salah satu definisi *muhkam* yaitu “ayat yang bisa berdiri sendiri” (*mastaqalla bi nafsih*) dalam arti bahwa ayat tersebut memiliki status makna yang jelas sehingga tidak mesti memerlukan ayat-ayat lain untuk menerapkannya. Sebaliknya, *mutasyābiḥ* didefinisikan sebagai “ayat yang tidak bisa berdiri sendiri, kecuali jika dikembalikan pemahamannya dengan merujuk ke ayat lainnya” (*mā lam yastaqilla bi nafsih illā bi raddih ilā gayrih*). Dari definisi ini, jelas bahwa ayat *mutasyābiḥ* harus dipahami dalam kerangka ayat muhkam. Lihat, al-Imām Jalāluddīn

secara intensif, terutama untuk kepentingan kelompok mazhab mereka, karena klasifikasi *muhkam* dan *mutasyābih* adalah pilihan yang bersifat idiologis.⁶¹ Dawam sendiri menyatakan bahwa perlu peninjauan lebih mendalam terkait asumsinya bahwa al-Fātiḥah sebagai “induk al-Qur`an” dapat dijadikan sebagai paradigma penafsiran. Ini menandakan metode yang ia gagas, masih bersifat wacana yang dilontarkan.

3. Kritik Nalar Genealogi Tafsir Tematik (*Mawdū’ī*)

Menurut Dawam, lahirnya metode tematik (*mawdū’ī*) merupakan hasil perasan dari pengaruh perkembangan konsep-konsep ilmu sosial dan teori modernisasi. Bahkan, Dawam menyebut karya al-‘Aqqad yang berjudul *al-Insān fī al-Qur’ān* dan *al-Mar’ah fī al-Qur’ān* adalah upaya menjawab tantangan atas konsep-konsep yang muncul dalam ilmu sosial tentang manusia dan perempuan, cuma kebetulan saja kedua istilah itu ditemukan dalam al-Qur`an.⁶² Pandangan ini, berbeda dengan apa yang dipahami oleh para ulama tentang tafsir tematik yang menyatakan bahwa metode ini muncul dari cikal bakal tafsir ayat dengan ayat, yang benihnya telah ada sejak zaman Nabi Muhammad s.a.w.⁶³ M. Quraish Shihab mencontohkan bahwa Nabi seringkali menggunakan metode ini dalam menafsirkan al-Qur`an, misalnya ketika beliau menjelaskan arti kata *Zhulm* dalam QS. al-An’ām/6: 82 dengan menggunakan QS. Luqmān/31: 13 yang menunjuk pada perbuatan syirik. Demikian juga makna “*Mafātiḥ al-Ghaib*” dalam QS. al-An’ām/6: 69, Nabi menafsirkan dengan menggunakan QS. Luqmān/31: 34 sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhārī.⁶⁴

Dalam tafsir tematik, sebagaimana dijabarkan Ziyād Khalīl Muḥammad al-Daghāmīn, memiliki dua langkah, yaitu: “dari realitas ke teks” (*min al-wāqi’ ilā al-naṣṣ*), dan “dari teks ke realitas” (*min al-naṣṣ ilā al-wāqi’*). Pola pertama adalah metode penafsiran yang bertolak dari identifikasi persoalan aktual di masyarakat, kemudian menelusuri jawabannya dalam al-Qur`an. Sementara pola kedua yaitu metode yang bertolak dari kajian terhadap konsep-konsep al-Qur`an, kemudian memproyeksikannya sebagai tawaran solusi bagi persoalan yang berkembang di masyarakat.⁶⁵ Di sini, tampaknya Dawam melihat tafsir tematik dengan pola yang pertama, dan ia cenderung menggambarkan tafsir tematik sebagai “pembesar” bagi konsep-konsep yang sudah berkembang dalam ilmu sosial. Dengan demikian, analisis “keterpengaruhannya” itu juga tampak

al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), Vol. I, h. 2; Salam Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, h. 729. Bandingkan dengan, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h.211-217.

⁶¹ Lihat, Wardani, *Metodologi Tafsir Al-Qur’ān*, h. 214.

⁶² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’ān*, h. 4; *Paradigma al-Qur’ān*, h. 37.

⁶³ Lihat, Muhammad Chirzin, et. al, *Reformulasi Metode Tafsir Tematik*, Cetakan I (Yogyakarta: Q-Media, 2023), h. 12; M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’ān: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cetakan I (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2014), h. xiii.

⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 385-386.

⁶⁵ Ziyād Khalīl Muḥammad al-Daghāmīn, *Manhajiyyat al-Baḥṣ fī al-Tafsīr al-Mawdhū’ī li al-Qur’ān al-Karīm* (Amman, Jordan: Dār al-Basyīr, 1995), h. 30.

reduksionis, karena ia melupakan unsur genealogis dan perkembangan tafsir *mawdū’ī* dari masa ke masa, seperti yang cetuskan oleh al-Kūmi dan al-Qāsim,⁶⁶ Bāqir as-Ṣadr,⁶⁷ al-Farmawī,⁶⁸ Muṣṭafā Muslim,⁶⁹ al-Khālidī,⁷⁰ dan M. Quraish Shihab. Dawam tidak mempelajari perkembangan intern di kalangan ulama tafsir yang bergelut dengan metode ini sejak awal.

4. Kritik Atas Metode Penafsiran

Dalam *Ensiklopedi al-Qur'an*, Dawam melihat pentingnya penelusuran terhadap struktur sosial dan budaya masyarakat Arab yang berkembang pada masa pewahyuan al-Qur'an. Kemudian dia menawarkan metode historis. Beberapa buku yang ia rekomendasikan untuk ditelaah, seperti karya Montgomery Watt berjudul *Muhammad at Mecca* dan *Muhammad at Madina*, dan *The Venture of Islam* karya Marshall G.S Hodgson.⁷¹ Akan tetapi, Dawam sendiri tidak menjabarkan lebih detail mekanisme dan aspek-aspek historis apa saja yang mesti dianalisis, seperti dimensi sosiologis, antropologis, kultural, psikologis dan seterusnya. Sebab, aspek-aspek tersebut adalah bagian-bagian yang tidak dapat diabaikan dari upaya untuk menemukan konsepsi mendasar mengenai konteks historis al-Qur'an.

Dalam melakukan penafsiran, Dawam juga tidak cukup baik dalam menjalankan metodologi yang ia bangun. Dalam *Ensiklopedi al-Qur'an*, meskipun dalam judulnya ada frasa "Tafsir Sosial" secara umum, tetapi dia tidak mengulas teks al-Qur'an dalam kerangka sosiologis di mana teks itu muncul secara memadai. Kerangka analisis sosio-kultural digunakannya, cendung bersifat fragmentaris, tidak konsisten dan komprehensif. Memang banyak latar historis yang ia ulas, tetapi seringkali pemaparannya tidak menunjuk langsung kepada sosio-kultural masyarakat pra al-Qur'an yang menjadi medan audiens al-Qur'an. Hal ini bisa dilihat di beberapa entri, salah satunya adalah ketika menafsirkan kata 'abd. Di situ, dia tidak mengulas perkembangan sosio-kultural di mana istilah itu dipakai. Padahal, istilah 'abd adalah kosakata bahasa Arab yang telah berkembang dari sejak masa pra al-Qur'an. Sejumlah nama yang menggunakan 'abd seperti 'Abdullah, dan Abdul Muthallib menunjukkan hal itu. Sebagaimana kita ketahui, bahwa bahasa merupakan bagian dari budaya (*al-ṣaqāfah*), tentu ia juga merepresentasikan ide-ide dari kebudayaan itu. Persoalan yang harus dianalisis adalah penggunaan dari satu istilah dalam dua konteks yang berbeda, yakni pemahaman makna istilah sebelum al-Qur'an diturunkan (*pre-qur'anic*

⁶⁶ Ahmad al-Sayyid al-Kūmi dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mauḍū’ī li al-Qur’ān al-Karīm*, 1982.

⁶⁷ Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Tafsīr al-Mauḍū’ī wa al-Falsafah al-Ijtīmā’iyyah fi al-Madrasah al-Qur’āniyyah* (Beirut: Dār al-‘Ālamiyah, 1989).

⁶⁸ Abd. al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu’iy dan Cara Penerapannya*, trans. oleh Suryam A. Jamrah (Jakarta: Raja Grafindo, 1994).

⁶⁹ Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṣ fi al-Tafsīr al-Mauḍū’ī* (Beirut: Dār al-Qalam, 2000).

⁷⁰ ‘Abd al-Fattāh al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Mauḍū’ī Baina al-Naẓariyyah wa al-Taṭbiq* (Aman: Dār al-Nafāis, 2012).

⁷¹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 644-650.

meaning) dan masa setelah al-Qur'an diturunkan (*qur'anic meaning*). Apakah ada struktur ide yang berbeda, atau berubah dan berkembang di situ. Dan dalam konteks '*abd*', perlu diketahui bagaimana situasi sosio-kultural masyarakat Arab yang menjadi audiensnya?

Hal serupa juga terlihat ketika Dawam menganalisis konsep *ribā*.⁷² Di sini, memang analisisnya cukup luas, terutama ketika menjelaskan sejarah riba yang berkembang dalam konteks masyarakat Abad Pertengahan, dan masyarakat Yunani serta Yahudi. Tetapi dia justru mengenyampingkan konteks historis masyarakat Arab pra Islam yang merupakan audiens pertama al-Qur'an. Sehingga, di dalam analisisnya itu tidak nampak adanya rajutan signifikansi antara persoalan yang sedang dibahas dengan fenomena aktual masyarakat Arab di era Nabi Muhammad s.a.w.—yang dalam istilah Gusmian,⁷³ terlihat adanya rangkaian sejarah yang meloncat dan terputus. Penelusuran aspek kultural dan kesejarahan masyarakat dalam pengertiannya yang luas di atas penting dilakukan, mengingat bahwa setiap masyarakat dengan domain sosio-kultural yang berbeda, seringkali melahirkan pemahaman yang berbeda-beda walaupun terhadap istilah yang serupa sekalipun.

KESIMPULAN

Dawam Rahardjo adalah salah satu tokoh yang berjasa dalam memperkaya khazanah kajian al-Qur'an di Indonesia. Melalui asumsi bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang mengandung nilai-nilai universal bagi seluruh umat manusia, maka dia melihat bahwa setiap orang memiliki potensi untuk memahami al-Qur'an, melakukan dialog dengannya, serta melahirkan ide gagasan dari al-Qur'an. Begitulah keistimewaan al-Qur'an bagi Dawam, bisa dipahami oleh setiap level pengetahuan dan tingkat pemahaman.

Al-Qur'an menurut Dawam adalah sebuah ensiklopedi. Sebagai sebuah ensiklopedi, al-Qur'an memberikan penjelasan tentang "istilah kunci" yang memiliki makna mendalam untuk dianalisis. Dari sini kemudian, Dawam menawarkan gagasan metodologis guna mengakses jawaban dari al-Qur'an atas istilah tersebut. Bertolak dari pandangan bahwa ayat-ayat al-Qur'an saling menjelaskan maknanya satu sama lain, maka Dawam mengusung metode penafsiran yang bertujuan mengulas tema-tema tertentu dalam al-Qur'an. Sebagai seorang sarjana yang ahli di bidang ilmu-ilmu sosial, Dawam hanya menyorot beberapa istilah-istilah di dalam al-Qur'an, khususnya yang berkenaan dengan konsep-konsep mendasar dalam ilmu sosial.

Dalam memproyeksikan kajiannya, Dawam mengusulkan lima alternatif metode tafsir al-Qur'an, yaitu: (1) metode tafsir dengan meletakkan teks dalam konteks historisnya secara luas; (2) memahami istilah kunci yang mengandung konsep atau makna mendalam; (3) menelusuri istilah

⁷² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 594-614.

⁷³ Islah Gusmian, *Khazanah tafsir Indonesia*, h. 225.

kunci disertai dengan analisis kebahasaan; (4) memahami gagasan pokok tertentu dalam al-Qur'an dengan menelusuri istilah-istilah kunci, seperti tentang maksud, tujuan, atau hakikat al-Qur'an; (5) menafsirkan al-Qur'an dengan menjadikan al-Fatihah sebagai paradigma penafsiran.

Selain metode ke-1 yang merupakan metode historis dan metode ke-6 yang merupakan metode "tafsir paradigmatis", metode ke-2 hingga metode ke-5 sangat identik bahkan "mirip" dengan metode tematik yang dibangun oleh ulama-ulama sebelumnya. Sehingga, adanya unsur persamaan ini kemudian menjadi bahan kritik terhadap tawaran metode yang dianggapnya "baru" tersebut. Selain itu, metode historis yang diusungnya tidak memiliki mekanisme yang jelas, sehingga dalam menerapkan metode tersebut, seringkali Dawam melakukan gagasan yang terkesan melompat-lompat dan terputus.

Pada tahapan dasar tafsir tematik, Dawam juga melakukan kekeliruan dalam melihat perkembangan tafsir ini. Menurutnya, tafsir tematik muncul karena dipengaruhi oleh konsep ilmu sosial dan teori modernisasi. Padahal, kenyataannya tidak demikian. Sebab metode tematik, sebagaimana dinyatakan oleh Bāqir as-Ṣadr dan ulama-ulama lainnya, sudah muncul benihnya pada zaman Nabi, dan dikembangkan oleh para pakar tafsir di masa-masa berikutnya. Di sini, tampak bahwa Dawam tidak melihat perkembangan intern di kalangan ulama tafsir yang bergelut dengan metode ini sejak awal. Karena itu, kajian-kajian kritis tentang pemikiran Dawam Rahardjo penting untuk dikembangkan lebih jauh. Beragam teori dan metodologi tafsir tematik yang muncul belakangan ini sangat relevan untuk dijadikan bahan pembanding atas kerangka tematik yang dibangun Dawam di atas. Dan pada akhirnya, diskursus kajian al-Qur'an di Indonesia akan terus berjalan dinamis dan menemukan jawaban dan gagasan baru yang lebih segar.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ābid al-Jābirī, Muhammad. *Nahnu wa al-Turāš: Qirā'ah Mu'āṣirah fi Turāśinā al-Falsafī*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1986.
- Aziz, M. Amin. *The Fower of Al-Fatihah*. Jakarta: Pinbuk Press, 2008.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- _____. *Tafsir Kontemporer Surat Al-Fatihah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Barthes, Roland. *Elemen-elemen Semiologi: Sistem Tanda Bahasa, Hermeneutika, dan Strukturalisme*. Diterjemahkan oleh M. Ardiansyah. Yogyakarta: IrCisod, 2012.
- Berger, Arthur Asa. *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*. Diterjemahkan oleh M Dwi Marianto. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.
- Chirzin, Muhammad, Fahrudin, dan Fatimah Fatmawati. *Reformulasi Metode Tafsir Tematik*. Cetakan I. Yogyakarta: Q-Media, 2023.
- Daghāmīn, Ziyād Khalīl Muḥammad al-. *Manhajiyat al-Baḥš fi al-Tafsīr al-Mawdhū'i li al-Qur'an al-Karīm*. Amman, Jordan: Dār al-Basyīr, 1995.

- Echols, M. John, dan Hasan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Farmawi, Abd. al-Hayy al-. *Metode Tafsir Mawdu'iy dan Cara Penerapannya*. Diterjemahkan oleh Suryam A. Jamrah. Jakarta: Raja Grafindo, 1994.
- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Al-Fatihah: Menggali Makna Aktual Meraih Hikmah Kontekstual*. Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Cetakan I. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hamad, Ṭaha ‘Ābidīn Ṭaha. *al-Tahrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*. Cetakan II. Riyad: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2020.
- Harun, H. Salman. *Kaidah-kaidah Tafsir*. Cetakan I. Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, 2020.
- Hukmiah, Hukmiah, dan Masri Saad. “Al-Qur'an Antara Teks Dan Konteks.” *Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman* 1, no. 1 (15 Juni 2020): 1–15. <https://doi.org/10.59638/dirasatislamiah.v1i1.2>.
- Khālidī, ‘Abd al-Fattāḥ al-. *al-Tafsīr al-Maudū’ī Baina al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*. Aman: Dār al-Nafais, 2012.
- Kūmi, Aḥmad al-Sayyid al-, dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim. *al-Tafsīr al-Maudū’ī li al-Qur’ān al-Karīm*, 1982.
- Mārdīnī, Fātimah. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Dimasyq: Bait al-Hikmah, 2009.
- Muslim, Muṣṭafā. *Mabāhiṣ fī al-Tafsīr al-Maudū’ī*. Beirut: Dār al-Qalam, 2000.
- Muṭṭahharī, Murtaḍā. *Durūs min al-Qur’ān*. Bandung: Mizan, 1991.
- Neufeldt, Victoria, ed. *Webster's New World College Dictionary*. New York: Macmillan, 1996.
- piliang, Yasraf Amir. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Bandung: Mizan, 2011.
- Purwanto, Agus. *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*. Mizan Pustaka, 2008.
- _____. *Nalar Ayat-ayat Semesta*. Mizan Pustaka, 2012.
- Qāsim, ‘Abd al-Mālik ibn Muḥammad al-. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm Juz` ‘Amma*. Riyād: Maktabah al-Mulk Fahd al-Wataniyyah, 2009.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Cetakan I. Jakarta: Paramadina, 1996.
- _____. *Intelektual Intelegensi dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1999.
- _____. *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*. Yogyakarta: Kencana, 2010.
- _____. *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*. Jakarta: PSPA, 2005.
- Rūmī, Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaimān al-. *Buhūṣ fī Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuh*. Cetakan IV. Riyad: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009.
- Şadr, Muḥammad Bāqir al-. *al-Tafsīr al-Maudū’ī wa al-Falsafah al-Ijtīmā’iyyah fī al-Madrasah al-Qur’āniyyah*. Beirut: Dār al-Ālamiyah, 1989.
- Seung, T. K. *Semiotics and Thematic in Hermeneutics*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Shahrūr, Muḥammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri. Cetakan III. Yogyakarta: Kalimedia, 2021.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*. Cetakan I. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cetakan I. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2014.
- Suma, M. Amin. *Tafsir Al-Amin: Bedah Surah Al-Fatihah*. Jakarta: Amzah, 2018.

Suyūṭī, al-Imām Jalāluddīn al-. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur`ān*. I vol. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Thabbārah, ‘Afīf ‘Abd al-Fattāḥ. *Rūḥ al-Qur`ān al-Karīm Tafsīr Juz` ’Amma*. Beirūt: Dār al-‘Ilm, 2001.

Wardani. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Cetakan I. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.

Żahabī, Muḥammad Ḥusayn al-. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Baḥṣ Tafsīlī ‘an Nays`at al-Tafsīr wa Taṭawwurih wa Alwānih wa Maẓāhibih ma'a 'Ardh Syāmil li Asyhar al-Mufassirīn wa Tahlīl Kāmil li Aḥamm Kutub al-Tafsīr min 'Ashr al-Nabī Shallā Allāh 'alayh wa Sallam ilā 'Ashrinā al-Ḥādhīr*. Cairo: Dār al-Hadīs, 2005.

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.